

Deslizamentos de campos

Glissements de terrains: entretien avec Jeanne Favre-Saada. Vacarme 28, été, 2004.

entrevistadores: ARNAUD ESQUERRE, EMMANUELLE GALLIENNE,
FABIEN JOBARD, AUDE LALANDE, SACHA ZILBERFARB

tradutores: MELISSA MOURA MELO, MARCO ANTONIO SARETTA POGLIA

Quem tentasse situar Jeanne Favret-Saada em poucas palavras no âmbito da sua disciplina – a etnologia – correria o risco de cair por muito tempo numa errância, sem encontrar lugar na estabilidade asseguradora, e optar por fim pela facilidade do paradoxo. A própria Jeanne Favret-Saada o diz: ela está ao mesmo tempo no centro e à margem. Trata-se de uma etnologia que não é clara, que gosta de fazer alianças pouco recomendáveis aos olhos daqueles que ela designa como sendo os chefes ou donos do saber. Jeanne Favret-Saada vai ao encontro da psicanálise quando se trata de forjar uma antropologia das terapias e de desapossar o erudito de certo número de certezas, tais como a transparência do sujeito, erudito ou não, para consigo mesmo. Coteja ainda a sociologia quando analisa práticas religiosas ocidentais. Ou também a história, mais recentemente, em seu último livro¹, obra na qual traça dois séculos de relações das instituições cristãs com o antissemitismo. Posição delicada, pois, na sequência, a teoria que a etnógrafa elabora questiona-se sem parar, coloca-se à prova e encontra poucas possibilidades para vaidade. Seus lugares são menos esplendores, mais escondidos. É mais importante colocar um pouco de desordem nos conceitos do que fazer uma teoria após a outra. Jeanne Favret-Saada torna seu projeto de conhecimento isomorfo para os seus objetos, pela experiência do afeto que os liga. Intimidada e

levada pela sorte no campo da etnografia chocante do Bocage enfeitiçado, ela retorna do mesmo enriquecida por uma reflexão sobre a modalidade do “ser afetado” como dimensão central de toda intervenção etnológica, no fundamento possível de uma nova antropologia. Este “afeto não-representado”, puramente sensível, que constrói a comunicação entre os homens, vem desmontar os velhos paradoxos entre representação e emoções, ideal e imaginário.

Entretanto, nada de irracional aqui, trata-se de fato de uma ciência. Mas essa ciência talvez valha, sobretudo, para uma prática – científica, terapêutica, política – sobre a qual ela abre. Jeanne Favret-Saada nos diz isso, ela tem influência sobre a fala de seus contemporâneos. E se seu último livro, escrito com Josée Contreiras, pretende retomar novamente uma história que um consenso policiado demais gostaria de manter intocada, percebe-se que tal fato é guiado por um desejo de fazer com que se entenda no que os diversos atores são envolvidos.

Seja para derrubar as certezas das ciências sociais ou para perturbar a harmonia da reconciliação religiosa, o que importa é abrir novamente a discussão, dar o ponta-pé inicial na bola, esperando para ver quem irá querer pegá-la. Aqui, haveria uma espécie de política do erudito: propor começos, ser artesão de um saber a ser construído pelo coletivo, no qual todos têm o direito de inventar o seu lugar.

Na fonte de seus engajamentos etnográficos, encontram-se sempre impulsões políticas: seus primeiros trabalhos de pesquisa na Argélia dos anos 1960, pelo desejo de participar da reconstrução de um país que “nós” havíamos destruído, ou até mesmo de uma “Revolução”, e sua dedicação no campo da feitiçaria na esteira das reviravoltas sociais da França pós-68. Sente-se sempre em suas ideias uma tensão, ou uma coabitação, entre a experiência, que comporta, como você diz, sua parte de “afeto não representado”, e uma racionalidade científica que estrutura sua produção escrita. Para você, em que forma de equilíbrio, ou de desequilíbrio, essas duas competências acabam por se entrecruzar?

JFS: As relações entre isso que você chama de “a impulsão política” e a pesquisa nunca me parecem problemáticas: nada obriga um militante a ser estúpido, ignorante ou sectário; e nada fará com que um pesquisador seja mais sábio por ser proclamado apolítico. No caso da etnologia, trata-se de participar, a partir de uma experiência específica (o campo), do empreendimento de conhecimento. Isso supõe que restrições específicas sejam respeitadas: não se exige que sejamos apolíticos, mas que estejamos abertos ao ponto de vista do Outro, sendo capazes de compreender alguma coisa a seu respeito e de comunicá-la aos seus.

“A impulsão política” que me levou à Argélia nos anos 1959-1963 fez, por exemplo, com que eu realmente quisesse ensinar o pensamento de Marx na Université d’Alger na época do OAS. Ou, após a Independência, que eu imaginasse com Mohammed Harbi, então conselheiro do presidente Ben Bella, uma investigação nas novas fazendas autogeridas. É claro que a metodologia era particular, não porque o pesquisador tivesse sido “revolucionário”, mas porque a própria situação era explosiva. O relatório que apresentei era uma constatação da situação, uma análise, não um escrito “revolucionário”. Após a mudança de regime na Ar-

gélia (Harbi estava preocupado e seus dossiês desapareceram), escrevi documentos de antropologia alimentados por essa experiência: “O tradicionalismo por excesso de modernidade”² analisava duas insurreições rurais que eu havia visto em campo. Os outros artigos³ tentavam construir a lógica desses sistemas tribais do Magreb que estavam manifestando-se nessas insurreições. Durante o mesmo período, eu garantia na revista *L’Homme* a revisão das publicações sobre os sistemas tribais árabes e ensinava antropologia política no Departamento de Etnologia de Nanterre: para mim, não havia mais incompatibilidade entre a antropologia política (com suas regras, mas também com a sua liberdade crítica trazida pela cultura científica) e o engajamento político do que entre gostar de alguém e ser pesquisador.

Eu estava me preparando (não sem apreensão) para ir a campo na Cabília, quando se deu maio de 68. Éramos três ou quatro professores-pesquisadores no departamento de antropologia que nos comprometíamos com nossos estudantes. Quando a ordem voltou, todos nós decidimos permanecer na França, onde, por uma vez, tinha se passado algo de interessante. Foi então que empreendi esse campo sobre a feitiçaria. A escolha desse objeto não era particularmente política. Meus companheiros esquerdistas, que consideravam que a feitiçaria era o produto de uma consciência alienada, lamentaram que eu perdesse meu tempo com camponeses não-contestadores, pessoas que votavam na direita – e que, por isso, se excluía do “povo”. (Assim, havia também uma versão “revolucionária” da Grande Divisão entre “Eles” e “Nós” – em termos de consciência de classe). Suas objeções cederam em seguida diante da evidência que os camponeses recorriam à feitiçaria à ocasião de crises gravíssimas. Quando pude mostrar que o desenfeitiçamento constituía um dispositivo de sobrevivência, as reações tornaram-se mais ambíguas. De um

lado, celebrava-se a inventividade dessas pessoas simples; de outro, condenava-se moralmente a agressividade do seu sistema. Condenação cômica se pensarmos que muitos dentre esses moralistas tinham aplaudido a entrada dos Khmers vermelhos no Phnom Penh!

Para resumir: o engajamento político que me levou à Argélia e em seguida fez com que eu me instalasse na França não serviu como programa de pesquisa, não me forneceu meus conceitos analíticos, e menos ainda uma metodologia. Mas o trabalho sobre a feitiçaria, por exemplo, livrou-me do positivismo, do progressismo e do moralismo de esquerda. Em meu trabalho, há um tipo de retroação perpétua entre um modo não partidário de ser na política, e um modo não escolar de fazer pesquisa.

Em uma passagem de Les Mots, la mort, les sorts, você observa que a experiência do irracional é uma dimensão ordinária da existência, por exemplo, no engajamento político e nas relações amorosas.

JFS: Os partidários da ideologia positivista dos Iluministas (à qual a etnologia contribuía) designam o interior da França e sua feitiçaria como a região do irracional. Considera-se que “nós”, isto é, “a ciência”, estamos curados desta doença suja. Nesta passagem, lembro que a experiência do irracional é compartilhada por todos nós, e que seria melhor evitar falar do “*irracional*”. Aquele que o emprega para qualificar a conduta de outrem (a de um enfeitiçado, de um apaixonado ou de um militante político) diz apenas que ela não é razoável, que o ator em questão resiste a uma concepção científica da causalidade. Eu prefiro então falar de uma “experiência” da feitiçaria, da política ou do amor. Uma experiência na qual entra, de fato, o afetivo não representado, como em toda experiência humana.

Pesquisar sobre a violência das relações humanas, como você fez a propósito da vingança cabila

ou da feitiçaria do Bocage, é uma maneira de explicar também a normalidade?

JFS: A Grande Divisão atribui de bom grado ao Outro – o camponês do Bocage com sua feitiçaria, o homem tribal magrebino e sua vendeta –, o monopólio da violência. “Nós”, em oposição, seríamos pacíficos e civilizados. Minha etnografia, ao contrário, mostra o caráter absolutamente normal da violência entre todos. Ela não a celebra nem sustenta que todas as violências sejam equivalentes ou que não façam vítimas. Eu proponho análises circunstanciadas: a violência da feitiçaria do Bocage não é aquela dos sistemas tribais árabes, que, por sua vez, difere daquela que as igrejas cristãs exerceram contra os judeus.

Quando comecei, considerava-se que os conflitos estavam prestes a serem resolvidos, como perturbações provisórias e inessenciais de uma “ordem” ou de um “equilíbrio” subjacentes. Dois países eram apresentados como geniais na solução negociada dos conflitos: o Líbano e o Sudão! E, em algumas décadas, pudemos ver todas as sociedades que havíamos estudado nos livros de etnologia serem dizimadas umas após as outras pelas guerras civis e as intervenções dos países ricos. Não era ainda o caso quando escrevi meus primeiros textos, mas essa ideia de uma ordem fundamental me parecia aberrante. Segundo a nacionalidade do autor, me parecia que ele celebrava a paixão ideológica americana pelo *bargaining* (pela negociação; nota do editor) ou a paixão conservadora europeia pela ordem.

Os sistemas políticos tribais árabes construíram-se contra a anexação por um poder central, e sua estratégia é de se segmentar infinitamente para evitarem que sejam conquistados. Eles são então exemplares para se fundar uma etnografia sobre os temas da desordem, da violência e da instabilidade. Ao mesmo tempo, pude mostrar que tudo isso se fez segundo regras, e que essas regras são constantemente

manipuladas, embora essas sociedades “funcionem” sob o modo da claudicação, passando de uma crise a outra, com os patamares de reorganização provisória das alianças. E, contrariamente a isso que os partidários de uma “ordem” social imaginam, tal sistema, apesar da sua vendeta instituída, produz finalmente poucos cadáveres.

Você experienciou alguns inconvenientes desta violência?

JFS: Sim, claro. Eu nasci na comunidade judia do sul tunisiano, cujo modo de vida era ainda muito tribal, apesar de meu pai ter obtido a nacionalidade francesa. O pecado capital, para as crianças que éramos, consistia em não estar satisfeito com a vida entre os nossos. Éramos obrigados a frequentar somente nossos primos e primas, não nossos colegas de escola; mais tarde, deveríamos nos casar segundo as estratégias familiares. Na geração dos meus pais e tios, a maior parte dos jovens tinha tentado fazer uma vida própria, mas todos tinham sido postos em seu lugar novamente. Já na minha, vários jovens adultos cederam ao sistema após uma breve escapada, alguns travaram sua batalha até o fim, pagando por esse voto de autonomia com um exílio fora dos deleites tribais (imensos, infelizmente). Mesmo a Independência da Tunísia, o exílio forçado de todos e a vida na França não dissolveram esses laços tribais: o parentesco conformista os manteve vivos; estar entre os seus permanece para eles como o modelo de felicidade, mas a abertura ao resto do mundo tornou-se *casher*⁴.

Por outro lado, na cidade onde nasci, a população era muito diversificada: uma grande maioria de tunisianos muçulmanos, uma “comunidade judia” (que meu avô, depois meu pai, presidiram), “franceses” (metropolitanos), Malteses (de nacionalidade britânica), gregos, etc. Os judeus, apesar de serem eles mesmos discriminados pelos “franceses”, desprezavam

os árabes. Nós não tínhamos o direito de ir na “cidade árabe” (o máximo do perigo, sobretudo para as moças), de estar na companhia dos nossos colegas de escola tunisianos – enfim, nós éramos racistas. Eu me lembro do incrível esforço mental que tive que fazer, com cerca de sete anos, para formar internamente uma frase muito simples a respeito de um menino da minha idade, empregado dos meus pais: “o Ali também é uma criança”.

Da mesma maneira que você pôde compreender parte do que se passava na sociedade tunisiana a partir do lugar que você ocupava, você precisou, ao longo da sua pesquisa no Bocage, ocupar um lugar naquela sociedade.

JFS: Dizer que eu ocupava um lugar na Tunísia é uma piada: ele me havia sido designado e percebi sua natureza de lugar pelo fato de que o mesmo não me convinha: ter de ser uma moça judia em uma sociedade misógina, colonial e racista. Somente percebemos a existência de um sistema de lugares quando nos chocamos com seus limites, quando somos “recolocados em nosso lugar”. Assim como Raymond Aron negava a realidade da desigualdade social (“Em nossas sociedades não há portas”, dizia ele), os conformistas espontâneos, entre os meus parentes, também teriam negado a existência de um sistema de lugares.

O trabalho etnográfico consiste em aderir deliberadamente a um sistema de lugares que não conhecemos: aquele particular ao grupo que escolhemos estudar. Então “ocupar um lugar”, como você diz, consiste, sobretudo, em não vislumbrar nenhum lugar, nem mesmo o de etnólogo. Eu devia aceitar estar lá, presente, e ponto final. E deixar as pessoas me designarem um lugar que lhes parecesse conveniente, ou algum outro conforme o momento e o interlocutor. No Bocage, por exemplo, alguém me disse que eu estava enfeitiçada, e outra pessoa, no mesmo dia, que eu era desenfeitiçado-

ra. O primeiro havia lido o pânico em meus olhos; o segundo, que eu tinha os olhos duros e corajosos da desenfeitiçadora que havia salvado seu irmão. Ora, esta designação de um lugar que me era desconhecido tinha uma consequência imediata: um determinado comportamento, o qual eu ignorava completamente, era requerido. À força de gafes, semi-fugas e experiências diversas, acabei por dar um conteúdo a cada um dos lugares. E também a negociar um para mim que não fosse muito desconfortável (enfeitiçada em processo de cura, e assistente de uma desenfeitiçadora). O que chamamos de “trabalho” de campo comporta então momentos de imensa passividade, nos quais não se podem controlar as situações. O Outro conduz um jogo cujas regras ignoramos. Basta que sejamos maleáveis.

Mas, no fundo, essa é uma experiência tão estranha? Ela é própria à etnologia ou a qualquer deslocamento fora de nosso pequeno mundo? Assim, quando faço caminhadas no meio da natureza, tenho o sentimento muito vívido de fazer incursões no ambiente de outros seres vivos: as plantas, os animais, os insetos. Tenho consciência, por exemplo, de invadir o domínio das abelhas. Portanto, presto bastante atenção às plantas melíferas (não sei nada de botânica, mas me guio pelo cheiro), evito plantar ali minhas Pataugas⁵; exploro com interesse seus desenvolvimentos e... jamais fui picada. Gosto de fazer caminhadas: menos por exercício ou pelo ar puro do que por esse alívio indizível: não estar encoberta por minhas referências de ser humano, não estar mais encarregada dos direitos da minha espécie.

A situação analítica requer o mesmo tipo de postura: “a atenção flutuante” do terapeuta (fui psicanalista por mais de vinte anos) não consiste em sonhar acordado, mas em deixar que seu pequeno eu flutue, que o outro o manipule e modele conforme sua ideia. O que o outro é capaz de fazer com isso é sempre surpreenden-

te, às vezes desopilante. Não se trata do sofrimento do paciente. E isso é tranquilizante: os terapeutas que estão esgotados no fim de sua jornada de trabalho são aqueles que resistem a esse exercício.

Em “Ser Afetado”⁶, você opõe a “comunicação etnográfica ordinária” àquela que você experimentou sobre a feitiçaria. Você poderia nos precisar sua proposta?

Ao lê-los, os etnógrafos somente teriam, com seus informantes, uma comunicação verbal, voluntária e intencional, destinada a aprender um sistema de representações nativo. Ora, essa é a variedade mais pobre da comunicação humana: se acontecesse somente isso, como os pesquisadores perceberiam os aspectos não-verbais e não-intencionais da comunicação? E ainda que eles dominassem a esse ponto suas próprias palavras, seus gestos e seus afetos, como poderiam aprender o que quer que seja relevante? No que diz respeito à feitiçaria, em todo o caso, os camponeses do Bocage não deixaram que eu me livrasse disso tão facilmente: eles não cessavam de me designar um lugar no sistema da sua feitiçaria e vigiavam minhas reações involuntárias para decidir se permaneciam ou não em contato comigo.

De que forma sua maneira particular de se colocar em um mundo é um método de conhecimento?

JFS: Para mim, o “trabalho” etnográfico comporta três momentos lógicos: todos são necessários e somente seu conjunto é suficiente. O primeiro é aquele sobre o qual acabei de falar: aventurar-se em um mundo desconhecido deixando-se manipular, afetar e modificar pela experiência do Outro. O segundo consiste em ter um diário muito circunstanciado dos acontecimentos: durante o período de trabalho de campo, essa é uma ajuda essencial que permite suportar a experiência de despossessão de si

(o primeiro momento lógico) e se comportar menos estupidamente com as pessoas; após o campo, tem-se um documento preciso sobre o qual a análise poderá apoiar-se. Certos dias, certos meses, a manutenção desse diário é impossível (muita angústia): ter, todavia, inscrito um branco entre duas datas permitirá mais tarde um trabalho. Esse diário não é um espaço de recreação pessoal, como em geral é o caso para os etnólogos: é uma ferramenta de trabalho, a consignação de uma experiência. E também não é um diário de autoanálise: o objeto desse diário é a exploração de um sistema de lugares por um sujeito qualquer – o etnólogo – na ocorrência. O terceiro momento lógico pode ser terminado anos mais tarde: a retomada dessa experiência em uma empresa de conhecimento. Pois se eu critico a ideologia dos Iluministas – seu positivismo, seu progressismo e sua arrogância –, permaneço uma herdeira confessa de seu projeto de conhecimento cumulativo.

Sua obra frequentemente é citada como sendo um modelo de etnografia e, entretanto, não fez escola. Por quê?

JFS: Se “fazer escola”, para um livro, consiste em fazer parte da bagagem dos jovens pesquisadores que vão a campo, *Les Mots, la mort, les sorts* e *Corps pour corps* (escrito com Josée Contreras) fez escola: na França, mas também nos Estados Unidos, na Grã-Bretanha, na Itália... Tive inúmeros testemunhos disso. Do mesmo modo, esses livros são lidos na França, ainda hoje, por todos os estudantes do primeiro ciclo, quer se destinem à linguística, à história ou às ciências humanas. A demanda de dissertações de mestrado sobre esses livros não se calou. Entretanto, desde a publicação de *Les Mots, la mort, les sorts* em 1977, os professores titulares das disciplinas o recusaram em sua grande maioria. Na *London School of Economics*, onde eu havia sido convidada pelo departamento de antropologia, os professores

eram massivamente hostis ao livro, e os jovens pesquisadores, entusiastas. Em *Nanterre*, os professores se esquivavam, sempre que possível, para que o livro não fosse estudado em seus seminários. Junto a meus colegas, portanto, não fiz escola. E menos ainda no que concerne à etnografia da feitiçaria francesa. Os trabalhos que vieram depois do meu fazem um grande elogio a *Les Mots, la mort, les sorts* no prefácio; no corpo do livro, a pesquisa apresentada é exatamente a mesma que se eu não tivesse escrito uma só linha. Suponho que os pesquisadores não têm muita pressa de se prestar às experiências de maleabilidade da qual eu falava há pouco. Para os professores, *Les Mots, la mort, les sorts* tornou-se um prestigioso quadro pendurado nas paredes dos departamentos de antropologia, o qual os estudantes deviam olhar sem imitar. Sobre situações deste tipo, Walter Benjamin falava de uma “incompreensão entusiasta”.

Quando você redigiu Les Mots, la mort, les sorts você já era psicanalista. O que seu trabalho sobre a feitiçaria deve à psicanálise?

JFS: Eu entrei em terapia no momento em que eu ia partir para campo em Mayenne. Encontrei na experiência, nos escritos e no meio analíticos um apoio que meus colegas etnólogos me refutavam. Minha posição em campo e o que ela implicava: a despossessão e a perda do controle de si, a aceitação do desejo desconhecido do outro, o reconhecimento de uma opacidade constitutiva da comunicação humana – tudo isso era banal para os analistas, insuportável para os etnólogos. Mas esses recursos pararam por aí: quando comecei a dizer que o desenfeitiçamento era uma “terapia”, encontrei somente resistência nos meios analíticos. Da mesma forma quando, em “Ser afetado”, falei dos “afetos não-representados” e de sua função essencial na cura. Essa era uma heresia teórica (já que o freudismo não admitia outro regis-

tro a não ser o da representação) e uma traição profissional (isso aproximava a cura analítica da hipnose).

Seu trabalho sobre a feitiçaria culmina na exploração de um campo novo, do qual você falou no começo de “Ser afetado”: a antropologia das terapias. Esse artigo é ao mesmo tempo um texto retrospectivo sobre a sua experiência no Bocage, e um artigo prospectivo, talvez progra-mático, que clama por uma nova prática e pela exploração de um novo campo da etnologia. Quais foram as consequências disso na continuação do seu trabalho?

JFS: Eu já havia apresentado, diante de vários comitês analíticos, a pesquisa que efetuamos, Josée Contreras e eu, sobre o desenfeitiçamento como terapia. Lá, encontrei essa “incompreensão entusiasta” da qual fala Benjamin: um grande interesse por nosso trabalho, mas a reafirmação *ad nauseum* de que o desenfeitiçamento constituía uma terapia “inferior”, repleta de hipnose, no qual com certeza havia a fala, mas não o Logos. Você encontrará um exemplo disso no debate após nossa apresentação, de Josée Contreras e eu, sobre “O indicador de violência”, para o grupo de Maud Mannoni⁷. Ora, na mesma época (nos anos 1983-1990), os etnólogos que tratavam de terapias exóticas haviam se interessado eles mesmos pelo psicanalismo. Eles também só tinham desprezo por minha noção dos afetos “não-representados”. Levei minha reflexão um pouco mais longe examinando o pensamento de Max Weber sobre a religião⁸. Esse artigo conclui com a ideia de que o obstáculo epistemológico a ser vencido, para constituir uma etnologia das terapias, é antes de tudo filosófico: uma concepção dualista do espírito humano da qual nem as ciências sociais nem a psicanálise saíram ainda. Chegado a esse ponto, eu abandonei o problema a outros, mais filósofos ou mais jovens que eu.

Você era analista à margem de toda escola. Você teve o sentimento de desenvolver um método de análise particular?

JFS: Eu me demiti da Escola Freudiana em 1977, na sequência do suicídio de uma candidata ao que se chama “o passe”. Tornei pública minha análise do dispositivo institucional complexo em *Les Temps Modernes*⁹ e disse para mim mesma que, já que havia conseguido ser terapeuta, apesar de pertencer a uma instituição totalitária, eu poderia continuar me privando de todo pertencimento institucional. A seguir, minha prática não mudou por conta dessa demissão, mas com o fato de que todos os terapeutas, felizmente, modificaram pouco a pouco sua maneira de trabalhar. Eu propus frequentemente a grupos de analistas um pouco marginais que refletíssemos juntos sobre nossas inovações terapêuticas respectivas, e que deixássemos um traço disso nos escritos: eu via toda uma geração de praticantes operar de forma diferente daquilo que as obras canônicas diziam, e não gostei da ideia de que isso não permaneceria na memória. O projeto interessava, mas a segunda reunião foi a última: ninguém queria assumir a responsabilidade de parecer negar Lacan ou Freud.

Eu mesma recuei diante do fato de que, para se ter crédito no meio psicanalítico na França, é preciso se colocar sobre um pedestal de chefe de escola, desbancar Lacan ou Freud e desenvolver uma teoria ainda mais brilhante. Ora, os monumentos teóricos nunca tinham me interessado. Freud havia me fascinado em sua fase inicial, quando se detinha na compreensão do inconsciente humano apoiando-se nas teorias fracassadas de seu amigo Fliess. O dispositivo analítico, a livre associação, a interpretação dos sonhos são grandes descobertas autênticas. Depois, desde que ele edifica sua teoria da sexualidade, isso se deteriora. Lacan teve algumas intuições geniais, mas não teoria: uma prática linguística de guru, que produziu certo nome

de pequenos gurus arrogantes e de praticantes mudos de medo.

Mais de vinte anos após seus debates com os meios psicanalíticos, as polêmicas sobre o PaCS [Pacto Civil de Solidariedade] foram a oportunidade para você escrever novamente sobre a psicanálise, mais sobre a teoria do que sobre a prática.

JFS: A partir de 1995, as polêmicas francesas sobre a família e os casais homossexuais colocaram na arena política as teorias de Claude Lévi-Strauss. Após meio século de enfileiramento nas bibliotecas universitárias, *As Estruturas Elementares de Parentesco* tinham se tornado o cavalo de batalha dos adversários da igualdade das sexualidades, sobretudo a esquerda conservadora. Na imprensa e nas comissões parlamentares, todos queriam citar esse grosso livro, mesmo que, por conta de sua extrema tecnicidade, o mesmo não parecesse servir para tal destino. Além de Françoise Héritier, herdeira da cadeira de Lévi-Strauss no Collège de France, os lacanianos hastearam a obra do grande antropólogo – tal como Lacan havia sonhado. E com eles, os psicanalistas, como Pierre Legendre, autor de vinte volumes de “antropologia dogmática” sobre a instituição do social. Lévi-Strauss teve mesmo que dizer que não havia nada a declarar sobre a política das sexualidades. Os conservadores citaram somente a introdução de *As estruturas Elementares*, alguns parágrafos da primeira parte e algumas linhas da conclusão – em suma, a moldura filosófica do tratado. Ele [Lévi-Strauss] situa o ponto de emergência da cultura na proibição do incesto e suas consequências, as regras de parentesco e de aliança matrimonial. Os adversários da igualdade das sexualidades tiraram disso uma advertência política: se fosse instituído PaCS, “a ordem simbólica” desabaria necessariamente, seria o fim da cultura e o retorno da humanidade ao estado selvagem.

Minha intervenção nesse debate consistiu

em mostrar que Lévi-Strauss evitou sempre regressar a essas páginas, embora não tenha podido deixar de ver, uma vez que a antropologia estrutural havia atingido a maturidade, que, com efeito, ele tinha aberto sua obra para uma ficção filosófica e não uma afirmação científica; que ele jamais se deu o trabalho de responder às objeções pertinentes de uma feminista americana, Gale Rubin; nem aos contrassensos e às utilizações fantasiosas dessas mesmas páginas por Lacan. De uma vez, essas páginas, das quais o estruturalismo não precisava nem um pouco, tinham se tornado, ao longo dos anos, uma ideologia da qual milhares de pessoas tinham bebido – dentre as quais os políticos de esquerda e seus consultores em ciências sociais.

Nos anos 1990, você realizou trabalhos sobre a blasfêmia: isto é, o engajamento das “questões” religiosas, o caso Rushdie principalmente, que a levou a fazer uma etnologia da blasfêmia. De que forma você se envolveu com esse objeto?

JFS: Eu estive muito doente durante um ano inteiro, durante o qual eu não fiz nada além de escutar rádio. No fim desse período, eis que explodem duas polêmicas, sobre o filme de Scorsese, *A última tentação de Cristo*, e sobre o romance de Salman Rushdie, *Versos Satânicos*. Eu pensei que era preciso trabalhar imediatamente sobre as polêmicas públicas como forma de mobilização política, de um lado, e de outro, mais precisamente, sobre aquelas que tratavam da religião. A esse respeito, eu tinha sido surpreendida pela constituição de frentes comuns entre religiões que sempre se detestaram (as múltiplas confissões protestantes, a ortodoxia russo-grega, o catolicismo, o islamismo) contra a modernidade “blasfemadora”. Um grupo de pesquisadores (dentre os quais Elisabeth Clavierie, que já havia trabalhado sobre as questões de Voltaire e sobre a forma geral do Caso) frequentou meu seminário sobre a blasfêmia.

Em seu artigo “Rushdie et compagnie”, você coloca os preâmbulos a uma etnologia da blasfêmia; a estrutura que você propõe repousa novamente sobre um sistema de lugares. Você diz especialmente que o interesse de tal sistema não é o de hierarquizar os discursos, mas de percorrer os lugares em todos os sentidos.

JFS: O interesse primeiro desse trabalho era de mostrar o seguinte: a blasfêmia aparecia somente sob a forma de uma acusação de blasfêmia. Dito de outra forma: não há blasfêmia, somente julgamentos de blasfêmia. E esses julgamentos supõem a instauração de um dispositivo judiciário: um *corpus* do direito religioso, um juiz, um promotor, um acusado. Como você vê, trata-se ainda de um sistema de lugares! Neste caso, minha problemática permitia não partir, como fizeram as mídias, do acusado (o “blasfemador”), mas, igualmente, do acusador; ou dos conceitos jurídicos que permitem julgar. Em suma, eu demonstrava que havia uma estrutura lá onde somente se via um “blasfemador”. É essa estrutura que eu propunha que fosse explorada quando surge uma questão de “blasfêmia”, esta estrutura e seu funcionamento em uma história singular. Foi assim que ensinei a respeito do primeiro momento do caso Rushdie (diante de sua condenação pelo aiatolá Khomeini), sobre o caso Scorsese na França, sobre o caso de *A religiosa* de Jacques Rivette. Espero publicar tudo isso um dia. Antes disso, vou terminar um pequeno livro, *Comment la Pasion vint au cinema* que trata de uma sequência de escândalos religiosos na América de 1879 a 1897: as igrejas protestantes fizeram com que a representação da Paixão nos dois teatros comerciais fosse interdita; mas, pouco tempo depois, não se opuseram a um espetáculo de lanterna mágica sobre o assunto, com o comentário de um palestrante; nem à representação do mesmo, desde 1897, no cinema. A mudança de mídia serve de pretexto a um recuo teológico do protestantismo, que a

partir de então precisa recorrer à evangelização de massa – aquela que supõe que ela aceite a imagem religiosa, e essas coisas nojentas que são as salas de espetáculo.

Trata-se de uma sequência do livro que você acaba de publicar, com a colaboração de José Contreras, sobre o Mistério da Paixão de Oberammergau, na Bavária?

JFS: Sim e não. *Comment la Passion vint au cinéma* já estava em obra quando fui apreendida pela enorme matéria que conduziu *Cristianismo e seus judeus, 1800-2000*. Mas, de fato, todos os artistas de espetáculo que querem comercializar e massificar a Paixão nos EUA de 1879 a 1897 tem em mente o Mistério de Oberammergau, sua referência central. Trabalhando sobre a recepção da Paixão de Oberammergau no século XIX, para o que eu acreditava dever ser um capítulo de *Comment la Passion vint au cinéma*, me dei conta de que uma história gravíssima havia se dado a propósito dessa peça da Bavária: a das relações entre as igrejas cristãs e os judeus. Isto é: a hostilidade declarada das igrejas e de seus fiéis a reconhecer aos judeus a igualdade cívica (problema que se coloca, em uma grande parte da Europa, após as derrotas napoleônicas); após as contribuições próprias das instituições cristãs ao movimento antissemítico, sua ação comum para recolocar os judeus sob tutela legal. Como você sabe, é, enfim, o nazismo que se encarrega disso na Alemanha, o fascismo na Itália e outros lugares da Europa, e o regime de Vichy na França. Deixei então em forma de projeto o pequeno livro sobre as origens da Paixão no cinema, e debruicei-me nas quinhentas páginas do *Cristianismo e seus judeus*. A Paixão de Oberammergau tornou-se célebre na cristianidade europeia no momento em que terminava o processo de emancipação cívica dos judeus. Até 1930, centenas de milhares de cristãos de todas as confissões, de todas as condições sociais e de todas as proveniências

aplaudiram uma peça na qual os mercadores do Templo, furiosos que Jesus havia revirado seus estábulos, fizeram um complô com os “grandes pastores” para executá-lo. Eles propunham então a Judas uma “fortuna”, etc. Com a a-parição de Hitler na paisagem política, protestantes americanos começaram a protestar contra o antisemitismo da peça. E, após 1960, eles foram seguidos por outros protestantes e católicos. Mas a igreja católica alemã não ousava desacreditar seus fiéis de Oberammergau, e o Vaticano era pego em suas próprias contradições em relação a seu passado antijudeu. O livro cruza assim as duas histórias: a pequena (de Oberammergau e seu processo a favor do antisemitismo) e a grande (a das relações entre as igrejas cristãs e os judeus) – cada uma sendo analista da outra.

O sistema de lugares que você formalizou nos seus trabalhos precedentes se encontra neste livro?

JFS: Sim, mas dotado de uma força política fenomenal. Nosso livro trata do lugar da infâmia no qual as igrejas cristãs queriam manter os judeus no século XIX e da maneira com que elas queriam recolocá-los assim que conseguiram abandoná-lo. Ora, essa história está ausente dos trabalhos sobre o antisemitismo (na sequência de um preconceito laico segundo o qual as igrejas não teriam mais importância na era industrial), como histórias do cristianismo (por uma recusa de reconhecer a realidade dos fatos) e, é claro, declarações dessas igrejas,

sobretudo a romana, que negam seu passado antijudeu. Minha decisão de abandonar *Comment la Passion vint au cinéma* veio também de um texto importante da igreja católica, em 1998: “*Nós nos lembramos. Reflexão sobre a Shoah*”. Ele preparava a cristianidade ao grande “Arrependimento” do ano 2000, e era um extraordinário tecido de contra-verdades: os erros dos católicos em relação aos judeus no curso dos séculos foram reduzidos uma coisa sem importância. Pensei que era a hora de se atrelar a um livro que impediria o enterramento de toda essa história.

Notas

1. *Le Christianisme et ses juifs*, 1800-2000, escrito em colaboração com Josée Contreras. Paris, Seuil, 2004.
2. “Le traditionalisme par excès de modernité”. In: *Archives européennes de sociologie*, VIII, p. 71-93, 1967.
3. “La segmentarité au Maghreb”, “Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie”. In: *L’Homme*, Tome VI, 1966, e Tome VIII, 1968.
4. Trata-se da carne dos animais abatidos no rito, e cujo consumo é autorizado pela religião judaica (N. do R.).
5. Calçados para caminhada em terreno montanhoso (N. do R.).
6. “Ser Afetado”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005 [1990].
7. “L’embrayeur de violence : quelques mécanismes thérapeutiques du désorcèlement”. In: *Le Moi et l’Autre*. Paris, Denoël, 1985.
8. “Weber, les émotions et la religion”. *Terrain* 22, p. 93-108, mars 1994.
9. “Excusez-moi, je ne faisais que passer”. *Les Temps modernes*, n. 371, p. 2089-2103, 1977.

Recebido em 01/05/2011

Aceito para publicação em 26/09/2011